

# 1. PRZEMIANY POJĘCIA RELIGII I PROBLEM TOLERANCJI W OKRESIE WCZESNEGO OŚWIECENIA

## RADYKALNA REFORMACJA CZY DECHRYSTIANIZACJA? RELIGIA W KRĘGU SPINOZJAŃSKIM

*Henri Krop*

### Oświecenie i sekularyzacja

W swoich trzech książkach poświęconych „radykałnemu Oświeceniu” Jonathan Israel przedstawia w zarysie proces „ogólnej racjonalizacji i sekularyzacji”, która nastąpiła po 1650 roku. Proces ten doprowadził do zakwestionowania „odwiecznej hegemonii teologii w świecie nauki”. Kwestionując chrześcijaństwo, radykalna filozofia z całą pewnością wpłynęła na ukształtowanie się „nowoczesności”<sup>1</sup>. Owa „radykalna filozofia” wymanowała z myśli Spinozy oraz kręgu jego zwolenników w Holandii w połowie wieku XVII, ponieważ to właśnie Baruch Spinoza stworzył „jedyną w swoim rodzaju koncepcję filozoficzną, w ramach której stało się (i nadal jest) możliwe spójne – i brzemienne w skutki – połączenie kompleksu wartości należących do sfery społecznej, moralnej i politycznej, a także utrzymanie jedności tego połączenia”. To właśnie Spinoza i kręgi jego zwolenników, promując świecki rozum, sprawili, że społeczeństwo uznało powszechność tolerancji i równości, wolności jednostkowej, wolności wyrażania własnych poglądów, a także demokratyczny republikanizm. Tak więc „sekularyzm” stanowi istotę spinozyzmu i Oświecenia<sup>2</sup>. Jak się zdaje, poglądy Israela na temat Oświecenia to najnowsza wersja tezy Webera o modernizacji, zgodnie z którą utrata znaczenia przez religię i proces zwany odczarowaniem znalazły się u podstaw nowoczesności.

---

<sup>1</sup> J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 4.

<sup>2</sup> J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 866–867.

Jednakże ostatnimi czasy niektórzy badacze w odpowiedzi na tezy Israella, dotyczące zasadniczo antyreligijnego charakteru Oświecenia w ogóle, a poglądów Spinozy i kręgu jego przyjaciół w szczególności, podkreślają „religijną orientację” Spinozjańskiej krytyki religii i chrześcijaństwa. Chociaż członkowie kręgu Spinozjańskiego bez wątpienia byli antyklerykałami, ich celem było oczyszczenie religii, a nie jej wykorzenienie. „Radykalne Oświecenie” wydaje się mieć korzenie w starszych tradycjach „lewej” strony reformacji religijnej, wywodzących się z późnego średniowiecza, a w Niderlandach rozwijanych zwłaszcza wśród ludzi świeckich. Według Rubena Buysa radykalizacja myśli w kręgu Spinozjańskim stanowi wyraz nie tylko „filozoficznych, ale także religijnych i duchowych poszukiwań”<sup>3</sup>. W swojej pracy *Spinoza Past and Present* Wiep van Bunge podkreśla podobieństwo między teorią polityczną Spinozy a „tendencjami egalitarnymi, które zrodziły się w kręgach kolegiatów, pomagających Spinozie [w utrzymaniu się – przyp. tłum.]”<sup>4</sup>, oraz zwraca uwagę na „głęboko religijne inspiracje wielu holenderskich wielbicieli Spinozy”<sup>5</sup>. Ta tradycja hermeneutyczna nie jest bynajmniej nowa. Na początku lat trzydziestych XX wieku niemiecki badacz filozofii Spinozy Carl Gebhardt zinterpretował spinozizm jako „religię metafizyczną”, podkreślając, jak wiele zawdzięcza ona holenderskim ruchom sekciarskim. „Barokowe poczucie nieskończoności”, kulturowane na gruncie spinozizmu, przekazali Spinozie jego przyjaciele kolegianci, tacy jak Pieter Balling i Jarig Jelles<sup>6</sup>. W swojej słynnej książce *Świadomość religijna i więź kościelna* Leszek Kołakowski zauważył, że w krajach protestanckich trudno odróżnić „reformatorów chrześcijańskich” od „wolnomyślicieli”. „Jeśli więc [...] ludzie z kręgu Spinozy nie uważali się już za chrześcijan [...], to nie przemawia to zgoła za przypuszczeniem, by byli niewierzącymi libertynami lub uczonymi wolnymi od religijnych zainteresowań”<sup>7</sup>. Co więcej, tradycję radykalnego reformowanego chrześcijaństwa bezwyznaniowego umacniał filozoficzny racjonalizm<sup>8</sup>. Interpretacja ta ma swój początek w pracach holenderskiego archiwisty Koenraada Oege Meinsmy, który pod koniec XIX wieku

<sup>3</sup> R. Buys, *Sparks of Reason: Vernacular Rationalism in the Low Countries 1550–1670*, Verloren, Hilversum 2015, s. 245–246. Pisząc na temat *Traktatu teologiczno-politycznego* oraz *Światła świecącego w ciemnych miejscach* autorstwa Koerbagha, Buys zauważa: „Mimo wszystko jednak nasilenie się tych tendencji racjonalistycznych nie oznacza, że radykalny sposób myślenia musi przejawiać się jako z istoty swej antyreligijny, jak się niekiedy twierdzi”.

<sup>4</sup> W. van Bunge, *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Brill, Leiden 2012, s. 34.

<sup>5</sup> Tamże, s. 199.

<sup>6</sup> C. Gebhardt, *Die Religion Spinozas*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1933, Bd. 41, s. 358: „die Unsterblichkeitserlebnis der Barock”.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 156. Kołakowski pisze na temat Ballinga (rozdz. 3, § 9) i Jellesa (rozdz. 3, § 10). Podkreśla jednak wpływ Spinozy na Jellesa, nazywając go „przykładem racjonalistycznej penetracji w bezwyznaniowy świat chrześcijański” (tamże, s. 163–164).

<sup>8</sup> Tamże, s. 174–175.

napisał nową „naukową” biografię Spinozy zatytułowaną *Spinoza en zijn kring*, „uwzględniając wszystkie źródła” związane z rodziną filozofa, jego sojusznikami intelektualnymi i przyjaciółmi<sup>9</sup>. Nie tylko zatem stworzył on pojęcie „kręgu Spinozjańskiego”<sup>10</sup>, ale także opisał „libertynów” jako duchowych przyjaciół Spinozy. Tradycję tych grup wywodził z początków epoki reformacji, podkreślając ich nieustanne prześladowania ze strony kalwińskich władz. Jednakże Meinsma nigdy nie próbował podać definicji terminu „libertyn”, a wydawcy francuskiej wersji jego książki z 1983 roku zauważają, że słowo to – w języku holenderskim *vrijgeest* (co dosłownie znaczy tyle, co „wolny duch”) – wyraża jedynie wspólne pewnej grupie podejście do doktryny kościelnej oraz postawę zaufania do rozumu, a nie określony „zbiór doktryn czy treści filozoficznych”<sup>11</sup>.

## Religia w Republice Zjednoczonych Prowincji

Aby ocenić te dwa sposoby postrzegania kręgu Spinozjańskiego, może być rzeczą pożyteczną zarysowanie sytuacji religii w Republice Zjednoczonych Prowincji. Na początku holenderskiej rewolty przeciwko prawowitemu władcy Filipowi II siedem prowincji podjęło decyzję o podpisaniu traktatu o wzajemnej pomocy, zwanego *Unie van Utrecht* [Unia utrechcka]. W ciągu trzech wieków ta liga obrony przekształciła się w nowe państwo. Artykuł 13 Unii przyznawał wszystkim obywatelom szeroki zakres wolności sumienia: „każdy może trwać przy swojej religii i nikogo na okoliczność wyznawania określonej religii nie będzie się kontrolować ani przesłuchiwać”. Pojęcie wolności religijnej stanowiło podstawowy składnik samoświadomości Republiki Zjednoczonych Prowincji. Nie tylko radykalni myśliciele polityczni widzieli w wolności – co oczywiste – główną zaletę żywotnego społeczeństwa holenderskiego. Również przedstawiciele Kościoła państwowego tak ją postrzegali. Na przykład wybitny teolog Gisbertus Voetius (1589–1676) nazwał *libertas religiosa* wieczystym nabytkiem „holenderskiej federacji”<sup>12</sup>. Ta niekwestionowalna wolność miała odróżniać narody zreformowane od tych, które znajdowały się pod władzą papieża i były skłonne uciekać się do użycia siły i ustanawiania inkwizycji. Według Voetiusa wol-

<sup>9</sup> K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over de Hollandsche vrijgeesten*, M. Nijhoff, Den Haag 1896, s. xxiii–xxiv.

<sup>10</sup> Stworzenie tego pojęcia było możliwe dzięki odkryciu pod koniec XIX wieku długich fragmentów listu VIII i IX, których publikację wstrzymali wydawcy *Opera Posthuma*. Listy te opisywały dyskusje na temat dzieł Spinozy, jakie prowadzili jego przyjaciele w *collegio nostro*.

<sup>11</sup> K.O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, trad. S. Roosenburg, J.-P. Osier, Vrin, Paris 1983, s. 51 i nn.

<sup>12</sup> G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae partis primae libri duo priores*, Joannis à Waesberge, Amsterdam 1666, t. 1, rozdz. 2, s. 280: „est talis libertas conscientiae in foederato Belgio omnibus subditibus et incolis concessa et in perpetua praxi jam recepta”.

ność ta obejmowała prywatne praktyki religijne wśród domowników. Owa wolność sumienia oraz prywatnych praktyk religijnych miała być w Republice Zjednoczonych Prowincji „absolutna”, to znaczy bez ograniczeń.

Jednakże z drugiej strony ten właśnie artykuł 13 Unii utrechckiej wyraźnie dawał do zrozumienia, że istnieją granice wolności religijnej. Zobowiązywał władze Prowincji do wskazania Kościoła publicznego. W czasach przednowoczesnych wolność religijna nigdy nie była prawem gwarantowanym przez konstytucję. Obywatel nie miał prawa ani do publicznego wyznawania wybranej przez siebie religii, ani do tego, by uprawiać dyskusje filozoficzne czy otwarcie wypowiadać swoje myśli na dowolny temat. Republika Zjednoczonych Prowincji, podobnie jak inne przednowoczesne państwa europejskie, uznała dominację jednego Kościoła w życiu moralnym, społecznym i politycznym. Nie było czegoś takiego jak rozdział państwa od Kościoła. Według niektórych, zwłaszcza niemieckich, historyków w epoce przednowoczesnej można było zaobserwować zacieśnianie się więzi między państwem a Kościołem, które wspólnie próbowały narzucać społeczeństwu posłuszeństwo i dyscyplinę w sprawach religii<sup>13</sup>. Proces ten historycy nazwali „konfesjonalizacją”, termin ten zaś miał wskazywać, że w okresie wczesnonowoczesnym państwo i Kościół były ze sobą powiązane strukturalnie jeszcze mocniej niż w wiekach średnich<sup>14</sup>. Jednakże – jak podkreśla Heinz Schilling – Kościół reformowany w Niderlandach był jedynie Kościołem publicznym, a nie państwowym, inaczej niż w niemieckich krajach związkowych. Władze holenderskie nigdy nie próbowały narzucić swoim obywatelom jednomyślności w sprawach religii. Stąd też nie stawiano znaku równości między społecznością wiernych a społecznością obywatelską. Oznaczało to, że nie tylko Kościoły innowierców wymykały się spod kontroli rządu, ale także „że istniał wyraźny dystans między władzami państwa a Kościołem publicznym”<sup>15</sup>. W szczególności w głównej prowincji – Holandii – życie religijne i intelektualne od czasu Unii utrechckiej w 1579 roku miało wiele postaci. Miasta „należały” do Kościoła publicznego. Władze miejskie mianowały pastorów, wypłacały im pensje oraz sprawowały pieczę nad ich edukacją uniwersytecką. Co więcej, delegaci samorządu miejskiego, mając prawo weta, brali udział w lokalnych konsystorzach Kościoła publicznego.

Związek świeckiej władzy w Holandii z kalwinizmem został sformalizowany w 1651 roku na *Grote Vergadering* [Wielkim Zgromadzeniu – przyp. tłum.] Stanów Prowincji, organów zarządzających, które zebrały się po nagłej śmierci stadhoudera Wilhelma II. Jego następcą – Wilhelm III – urodził się zaledwie kilka miesięcy później. Uchwały tego powszechnego zgromadzenia, tak zwana

<sup>13</sup> K. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*, Routledge, London–New York 1989, s. 7.

<sup>14</sup> H. Schilling, *Confessionalisation in the Empire*, w: tegoż, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, Brill, Leiden 1992, s. 208.

<sup>15</sup> H. Schilling, *Religion and Society in the Northern Netherlands*, w: tegoż, *Religion, Political Culture...*, dz. cyt., s. 353–411, cytata ze s. 370.

*Naerdere Unie*, podkreślały znaczenie synodu w Dordrecht (1618–1619)<sup>16</sup>. Odbił się on w czasie, w którym państwo wyznaniowe osiągnęło swoje apogeum. Podjęto na nim ustalenia dotyczące Kościoła publicznego, formułując wyznanie wiary, którego nie kwestionowano aż do rewolucji w 1795 roku. W jej wyniku powstała Republika Batawska, a Kościół ten stracił status Kościoła oficjalnego. To międzynarodowe zgromadzenie reformowanych stanów i Kościołów zostało zorganizowane z inicjatywy holenderskich Stanów Generalnych w celu rozwiązania konfliktu kościelno-politycznego między arminianami a antyremonstrantami, który doprowadził Republikę na skraj wojny domowej. Sprawozdanie ze zgromadzenia wydano drukiem na koszt Stanów Generalnych, które potem przechowywały także rękopis dokumentu – w drewnianej skrzyni, regularnie otwieranej przez przedstawicieli tego organu<sup>17</sup>. Ważnym rezultatem *Grote Vergadering*, potwierdzającym pozycję Kościoła reformowanego w społeczeństwie, były edykty Stanów Prowincjonalnych Holandii (1653) i Stanów Generalnych (1656) przeciwko socynianom, które zakazywały im zarówno gromadzenia się, jak i drukowania oraz sprzedaży książek<sup>18</sup>. Ten ostatni zakaz nabiera potem znaczenia w batalii, jaką podjęto przeciwko radykalnej filozofii<sup>19</sup>.

Wszystkie stronnictwa w Republice Zjednoczonych Prowincji, nawet Spinoza i jego przyjaciele, akceptowali fakt istnienia Kościoła publicznego<sup>20</sup>. Co więcej, wszyscy teologowie reformowani uznawali wpływ państwa na Kościół publiczny. Na przykład Voetius zauważył, że władza, jaką mają urzędy, przysługuje im na mocy prawa Bożego<sup>21</sup>. We wczesnych latach reformacji Melancthon stwierdził, że państwo ma obowiązek troszczyć się o sprawy religii, to znaczy urzędy mają sprawować *custodia* czy też *cura religionis*<sup>22</sup>. Troska ta miała obejmować kwestię przestrzegania dziesięciorga przykazań, to znaczy dotyczyła ona nie tylko obowiązków w relacjach międzyludzkich, ale także obowiązków

<sup>16</sup> Zob. na przykład *Kerkelyk plakaat-boek, behelzende de plakaaten, ordonnantien, ende resolutien, over de kerkelyke zaken*, by een gebragt door N. Wiltens, Paulus en Isaac Scheltus, s'Gravenhage 1722, I, s. 6: „Stany Prowincji oświadczyły i niniejszym oświadczają, że zachowają prawdziwą chrześcijańską religię reformowaną, głoszoną i nauczaną w kościołach w tym kraju oraz potwierdzoną przez Synod Narodowy w Dordrecht w 1619 roku”.

<sup>17</sup> Tę opowieść można znaleźć w: H.H. Kuyper, *De Post-acta of Nahandelingen van de Nationale synode van Dordrecht in 1618 en 1619 gehouden*, Höveker & Wormser, Amsterdam 1899, s. 67 i nn.

<sup>18</sup> Zob. na przykład J.C. van Slee, *De geschiedenis van het socinianisme in de Nederlanden*, De Erven F. Bohn, Haarlem 1914, s. 257–262.

<sup>19</sup> W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, Brill, Leiden 2001, s. 72.

<sup>20</sup> B. Spinoza, *Traktat polityczny*, w: tegoż, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Mysłicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, § 46, s. 405–406.

<sup>21</sup> G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae partis primae libri duo priores*, Joannis à Waesberge, Amsterdam 1666, t. 2, rozdz. 2, s. 133–134.

<sup>22</sup> J. Heckel, *Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra*, w: *Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1938, s. 224–298.

związanych ze służbą należną Bogu<sup>23</sup>. To w istocie doprowadziło do problemu tolerowania „fałszywej religii”, to jest przekonań pozostających w sprzeczności z religią publiczną. W klasycznym ujęciu Voetiusa państwo jako strażnik prawdziwej religii ma obowiązek promować ją na tyle, na ile to jest w jego mocy, stąd też powinno zabronić praktykowania fałszywych religii w przestrzeni publicznej<sup>24</sup>. Władza urzędów jednakże sprowadza się zasadniczo do autorytetu prawa, który znajduje umocowanie we wszelkiego rodzaju traktatach, konwencjach i umowach, a czynienie zeń użytku wymaga rozważań. Istniały więc trzy rodzaje tolerancji. Władze „zezwały” na fałszywą religię w przypadku luteranizmu. „Tolerancja” pojawiała się wówczas, gdy państwo nie mogło zakazać praktykowania danej religii, nie narażając na szwank swojego bezpieczeństwa. Dlatego też rządy, w których skład wchodził przedstawiciel Kościoła reformowanego, „tolerowały” rzymski katolicyzm, a zabraniały praktykowania tej religii jedynie z „powodów politycznych”. Było wreszcie także coś takiego jak „pobłażliwość”, która polegała na tym, że władze stosowały umiar w przestrzeganiu zakazów formułowanych w edyktach. Było tak w przypadku arminianizmu w Republice Zjednoczonych Prowincji. Fałszywe religie, które spotkały się z zupełnym brakiem tolerancji, to: pogaństwo, judaizm i socynianizm, podważały one bowiem podstawowe zasady chrześcijaństwa. Dopuszczano zatem w pewnych granicach użycie siły w celu zniszczenia fałszywej religii, pod warunkiem że dokonuje się tego „bez inkwizycji i tyrańskiego pogwałcenia wolności sumienia”<sup>25</sup>.

Choć Kościół publiczny zachował w okresie wczesnonowożytnym niekwestionowaną uprzywilejowaną pozycję, kolejny etap reformacji, tak zwana *Nadere Reformatie*, zakończył się nowym konfliktem, który można porównać do wcześniejszego sporu między arminianami a antyremonstrantami. Według Voetiusa i jego zwolenników dzieło reformacji nie zostało dokończzone, a wspólnota chrześcijan powinna żyć w sposób bardziej zgodny z prawem Bożym. Zreformowane życie chrześcijańskie miało wykluczać hazard, lichwę, pijaństwo i teatr, wiązało się z nim zaś ściśle przestrzeganie dnia Pańskiego. W państwie wyznaniowym „surowe” normy holenderskich „purytan” sprawiły, że kalwińskie rozróżnienie między Kościołem a państwem stało się w rzeczywistości niemożliwe do utrzymania<sup>26</sup>. „Purytański” program *Nadere Reformatie* doprowadził do schizmy w Kościele i rozłamu w społeczeństwie. W Kościele Voetiusowi i jego stronnikom sprzeciwiali się teolog z Lejdy Johannes

<sup>23</sup> Tamże, s. 229: „Magistratus est custos non solum tabulae secundae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam attinet”.

<sup>24</sup> G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae partis primae libri duo posteriores*, Amsterdam 1686, t. 2, rozdz. 4, s. 388.

<sup>25</sup> Tamże, s. 390. Rzeczywiście na mocy Unii utrechckiej Żydzi zostali wykluczeni, ale w Amsterdamie ich status prawny można było porównać do tego, jaki przysługiwał luteranom. Władze miejskie pozwoliły im budować publiczne miejsca kultu religijnego, takie jak słynna Eshnoga (1675).

<sup>26</sup> H. Schilling, *Religion and Society in the Northern Netherlands*, dz. cyt., s. 375.

Coccejus (1603–1669) i jego zwolennicy; na uniwersytetach sprzeciwiali im się kartezjaniści i filozofowie radykalni. W polityce zwolennicy Voetiusa zwykli tworzyć sojusze z „monarchicznym” stronnictwem oranżystów, a zwolennicy Coccejusa – z „republikańskim” stronnictwem regentów<sup>27</sup>.

## W Spinozjańskim kręgu

Słowo „krąg” kojarzy się ze spotkaniami, jest jednak mało prawdopodobne, aby wszyscy „przyjaciele” Spinozy kiedykolwiek spotkali się ze sobą. Frank Mertens zauważył, że można wyróżnić wiele kręgów: krąg ludzi powiązanych wspólnymi zainteresowaniami, więzami krwi czy też przez wspólne studia na uniwersytecie w Lejdzie. Mertens przedstawia sieć, w której centrum znajduje się Spinoza<sup>28</sup>. W jednym z takich kręgów można znaleźć „dysydentów” z Amsterdamu: Pietera Ballinga (zm. 1664), Simona Joostena de Vriesa (1634–1667) oraz Jariga Jellesa (1620–1683), autora przedmowy do *Opera posthuma* Spinozy. Byli oni kupcami i mieli niskie wykształcenie formalne, lub też nie mieli zgoła żadnego takiego wykształcenia, i prowadzili korespondencję ze Spinozą w języku holenderskim albo raczej kiepską łaciną. Jako mennonici nienawidzili oni władzy kościelnej, gdyż uważali, że wśród chrześcijan powinna panować „równość”<sup>29</sup>. Do innego grona przyjaciół należeli koledzy, którzy w latach pięćdziesiątych studiowali w Lejdzie medycynę; mogli oni zaznajomić Spinozę z filozofią kartezjańską<sup>30</sup>. Związki Spinozy z medycyną są rzeczywiście bardzo silne. Na przykład Leibniz w swoim pierwszym liście do Spinozy zwraca się do niego w ten oto sposób: *Monsieur Spinoza medecin tres celebre*<sup>31</sup>, a Spinozjańska powieść *Philopater* wspomina o „przeklętej rozwiązłości” studentów medycyny, która potwierdza stare porzekadło: „gdzie trzech lekarzy, tam dwóch ateuszy”<sup>32</sup>. Wśród owych przyjaciół lekarzy znaleźli się: Lodewijk Meijer (1629–1681), Johannes Bouwmeester (1630–1680), a także Adriaan Koerbagh (1633–1669)

<sup>27</sup> R. Vermij, *The Calvinist Copernicans: The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 2002, cz. 4.

<sup>28</sup> F. Mertens, *Van den Enden en Spinoza*, Uitgeverij Spinozahuis, Voorschoten 2012, s. 61. Zob. także jego artykuł *Spinozas Amsterdamse vriendenkring*, w: *Libertas philosophandi. Spinoza als gids van een vrije wereld*, red. C. van Heertum, In de Pelikaan, Amsterdam 2008, s. 69–82.

<sup>29</sup> F. Mertens, *Van den Enden en Spinoza*, dz. cyt., s. 60 i nn.

<sup>30</sup> Tamże, s. 65.

<sup>31</sup> Pisownia oryginalna. W polskim tłumaczeniu *Listów...* Spinozy ten zwrot się nie pojawia. Zob. *List 45*, w: *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1961, s. 224–226 – przyp. tłum.

<sup>32</sup> Łac. *Ubi tres medici, duo athei* – przyp. tłum.

i Abraham van Berkel (1639–1686), tłumacz *Lewiatana* na język holenderski. Podobno byli oni ludźmi wolnymi od wszelkich religijnych zainteresowań na tyle, na ile było to możliwe w XVII wieku<sup>33</sup>. Rzeczywiście łączył ich głęboki antyklerykalizm. Nie byli oni jednak „ateistami” czy „sekularystami”, lecz niektórzy z nich kwestionowali pozycję chrześcijaństwa. Poniżej zamierzam uzasadnić tę tezę, przedstawiając w zarysie główne idee Meijera, Koerbagha oraz Jellesa dotyczące religii.

## Lodewijk Meijer

W roku 1665 ukazała się praca *De jure ecclesiasticorum, liber singularis*. Jak się zdaje, nazwisko widniejące na stronie tytułowej – „Lucius Antisthius Constans” – to pseudonim. Bayle przypisywał tę książeczkę Spinozie, a Colerus Meijerowi. Wydaje się, że ten ostatni miał więcej racji, zarówno bowiem *Interpres*, jak i *Liber singularis* usprawiedliwiają anonimowy charakter dzieła przez wskazanie na zawiść oraz nienawiść ze strony duchownych<sup>34</sup>. Autor *De jure ecclesiasticorum* twierdzi, że w stanie natury wszyscy ludzie są wolni, *sui juris*, i przysługuje im tyle samo władzy. Każdy człowiek ma prawo postępować tak, by przyczynić się do zachowania swojego ciała<sup>35</sup>. Społeczeństwo obywatelskie zostaje ustanowione drogą porozumienia, w wyniku którego jednostka oddaje swoją władzę rządowi, a ten strzeże naturalnych zdolności, które każdy człowiek otrzymał w stanie natury<sup>36</sup>. Jednakże za sprawą boskiego zrządzenia dusza – w odróżnieniu od ciała – nie daje się oddzielić od naszej natury, nie możemy zatem dobrowolnie zrzec się przywileju korzystania z jej władz. Każdy człowiek ma niezbywalne prawo korzystania z rozumu, który jest dla niego przewodnikiem i panem<sup>37</sup>. Podobnie jak w rozdziale XIX *Traktatu teologiczno-politycznego* w tekście Meijera zostaje wprowadzone rozróżnienie między religią zewnętrzną, czy też publiczną, a religią prywatną, czy też wewnętrzną. Biorąc pod uwagę fakt, że dusza stanowi nieodłączną część człowieka, należy stwierdzić, że nie może on przekazać swoich władz innemu człowiekowi, zawsze więc będzie miał pełne prawo do tego, by swobodnie zasięgać rady własnego rozumu w celu ustanowienia swojej własnej wewnętrznej religii<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>34</sup> J. Colerus, *Korte, dog waaragtige Levensbeschryving, van Benedictus de Spinosa*, M. Nijhoff, Den Haag 1880, s. 45; *Epilogus*, w: L. Meijer, *Philosophia Sanctae Scripturae interpres*, Amsterdam 1666, oraz L.A. Constans, *De jure ecclesiasticorum, liber singularis*, Amsterdam 1665.

<sup>35</sup> L.A. Constans, *De jure ecclesiasticorum*, dz. cyt., s. 8.

<sup>36</sup> Tamże, s. 10.

<sup>37</sup> Tamże, s. 21–22.

<sup>38</sup> Tamże, s. 1–2.



Do władzy nad ciałem, która jest przekazywalna, zalicza się władza ustanawiania religii publicznej. Dlatego też Kościół podlega wyłącznie władzy państwowej, a duchowni pełnią służbę publiczną<sup>39</sup>. Ich władza pochodzi z nadania urzędu. Zgodnie z zarządzeniami władz państwa zorganizowany jest Kościół, duchowni oddają cześć Bogu, nauczają doktryn teologicznych, a jednoczące społeczność chrześcijańską wyznanie zostaje ustanowione. W języku siedemnastowiecznym można powiedzieć, że państwu przysługuje nie tylko *jus circa sacra*, ale także *in sacris*. Społeczeństwo obywatelskie za jedyną władzę upoważnioną przez Boga do ustanowienia prawdziwej religii uznaje władzę państwową. Dlatego też Meijer nazywa urzędników państwowych *prodii*. „Stają się oni niczym Bóg i grają rolę żandarmów Bożych jako Jego zastępcy”<sup>40</sup>. Kościół zatem, jak każda inna ludzka wspólnota, jest instytucją świecką.

### Teologia jest tożsama z filozofią

Jedno z najbardziej kontrowersyjnych dzieł napisanych przez autora należącego do kręgu Spinozańskiego to *Philosophia Sanctae Scripturae interpres* (1666). Niezależnie od istotnych różnic, wydanie z 1674 roku często drukuje się jako dodatek do *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy pod tytułem *Tractatus theologico-politicus: cui adjunctus est Philosophia S. Scripturae interpres*. Wersja tego dzieła w języku holenderskim ukazała się w 1667 roku nakładem wydawcy Spinozy z Amsterdamu – Rieuwertsza. *Interpres* składa się z trzech części. Pierwsza część przedstawia niejasności zawarte w tekstach w ogóle, a w Biblii w szczególności. Filozofia to jasne i wyraźne poznanie Boga – twierdzi Meijers w drugiej części – co oznacza, że filozofia jest tym samym, co teologia. Część trzecia dotyczy błędnych zasad hermeneutycznych promowanych przez Kościoły.

Część druga rozpoczyna się następującą definicją filozofii: „jest to wiedza pewna i prawdziwa, którą rozum odkrywa dzięki światłu przyrodzonemu intelektu [...] mając za przewodnika najbardziej niezawodne światło Prawdy”<sup>41</sup>. Według Meijera źródłem wszelkiej wiedzy jest Bóg. Na dowód trafności tej tezy Meijer cytuje Biblię, a także autorów świeckich, jak Platon, Ciceron i Lukrecjusz. Lista odniesień do współczesnej literatury scholastycznej zamyka tę część. Następnie Meijer zauważa, że ludzki intelekt jest przyczyną wtórną, dalszą bądź instrumentalną wiedzy filozoficznej. Językowi scholastyki jednakże nadaje Meijer wydźwięk kartezjański, skupiając się na roli, jaką odgrywa rozum. Według Meijera ludzki rozum jest zdolny do zdobycia pełnej wiedzy na

<sup>39</sup> Tamże, s. 61: „ministerium ecclesiasticum non aliter atque aliud quodvis ministerium publicum”.

<sup>40</sup> Tamże, s. 23.

<sup>41</sup> L. Meijer, *Philosophia Sanctae Scripturae interpres*, dz. cyt., s. 40.

temat istoty rzeczy oraz wszystkich własności, które z tej istoty z konieczności wypływają, pod warunkiem że uważnie przechodzi od najprostszych i najbardziej znanych prawd do tych bardziej złożonych i mniej oczywistych, zgodnie z właściwą metodą kierowania intelektem. Moc rozumu, który dzięki ustanowieniu „chóru dyscyplin matematycznych” zdolny jest wnikać w istotę rzeczy i poznawać własności, jakie z niej wynikają, zarówno w fizyce, jak i w metafizyce, wyraźnie się tu ujawnia<sup>42</sup>. Co więcej, człowiek wie, że wie, każda jasna i wyraźna percepcja powoduje w nas bowiem świadomość tej percepcji. Bóg zatem jest przyczyną wszelkiej wiedzy nie tylko w sensie obiektywnym, ale także subiektywnym. Bóg wywołuje w nas wszystkie nasze przeświadczenia, jak również wiarę, za pomocą jasnych i wyraźnych spostrzeżeń oraz naszego intelektu<sup>43</sup>. Meijer dochodzi do wniosku, że teologia objawiona, dotycząca rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest zbędna zarówno jako wiedza, jak i narzędzie pomagające prowadzić człowieka do wiary<sup>44</sup>. Chociaż Meijer nie zadaje pytania o związek między religią opartą na rozumie a chrześcijaństwem, ma on świadomość tego, że religia ta sprawia, że objawienie staje się zbyteczne<sup>45</sup>. Jedyne zadanie, jakie ma do wykonania Biblia, ma charakter propedeutyczny: prowadzi ona duszę do żalu za grzechy i dostarcza materiału do rozważań.

Według Meijera kryterium interpretacji Biblii dostarcza filozofia. Wypowiada się on na temat hermeneutycznej zasady, „często cytowanej przez teologów”, zgodnie z którą autor jest najlepszym interpretatorem swoich własnych słów. Stwierdzenie to jest jednak prawdziwe tylko w odniesieniu do Boga, któremu można w pełni zaufać, ludzie bowiem często kłamią. Tak więc poprawna interpretacja Biblii zakłada prawdziwe poznanie Boga, a poznać Boga doskonale można jedynie dzięki filozofii<sup>46</sup>. Następnie Meijer zauważa, że już ojcowie Kościoła, stając wobec zadania wyjaśnienia trudnych wersetów, do wytłumaczenia Biblii posługiwali się filozofią platońską. Dzięki filozofii wszystkim teologom udaje się uniknąć dosłownego pojmowania określeń cielesnych odnoszących się do Boga. Co więcej, dzięki filozofii naturalnej teologowie reformowani rozumieją słowa Chrystusa ustanawiające Eucharystię w sposób metaforyczny, krytykując literalne interpretacje rzymskich katolików i luteranów. Niektórzy odważni teologowie, opierając się na filozofii, poruszają nawet zagadnienia związane z Trójcą Świętą. Sądząc z ostrego tonu wypowiedzi Meijera, można wnosić, że uważa on, iż posługiwanie się rozumem w odniesieniu do kwestii religijnych nie daje się uzgodnić z chrześcijaństwem przyjmującym dogmat o Trójcy Świętej. Jak się zdaje, podobnie jak bracia Koerbagh sympatyzuje on z socynianizmem braci polskich oraz postulatami ograniczonej „dechrystianizacji”<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Tamże, s. 41–42.

<sup>43</sup> Tamże, s. 43.

<sup>44</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>45</sup> Tamże, epilog.

<sup>46</sup> Tamże, s. 45.

<sup>47</sup> Tamże, s. 47.

## Bracia Koerbagh

Adriaan i Johannes Koerbagh byli synami bogatego garncarza z Amsterdamu, który miał znajomości w wyższych sferach<sup>48</sup>. W roku 1653 zostali immatrykulowani na uniwersytecie w Utrechcie: Johannes na wydziale teologii, a Adriaan na wydziale medycyny i prawa. W 1656 roku przenieśli się do Lejdy, gdzie prawdopodobnie spotkali Bouwmeestera, Meijera i Abrahama van Berkela. Studiując w Lejdzie, mieli mnóstwo możliwości, by wymieniać poglądy z Pieterem de la Court, gorącym zwolennikiem polityki „prawdziwej wolności” Jana de Witta. Adriaan uzyskał doktorat z medycyny w 1658 roku oraz z prawa w 1662 roku, a jego starszy brat został przyjęty jako kandydat na urząd pastora w 1660 roku. Po powrocie do Amsterdamu Johannes nie rozpoczął kariery w Kościele publicznym, ponieważ zaczął sympatyzować z socynianizmem. W roku 1666 konsystorz amsterdamski, w reakcji na donos pastora tamtejszej parafii, wezwał Koerbagha do siebie. Ten z początku odmówił, lecz za drugim razem zgodził się stawić. Zapytany o swoje opinie na temat religii, oświadczył, że Bóg jest bytem nieskończonym, poza którym nic nie może istnieć. Rzeczy stworzone nie są bytami, lecz modyfikacjami czy też *modi* bytu. Nie widząc różnicy realnej między Bogiem a bytami skończonymi, Johannes odrzucił *creatio ex nihilo*. Jego zdaniem nawet zdań biblijnych na temat piekła i raju nie należy rozumieć dosłownie, słowa te bowiem odnoszą się do różnych stanów duszy w życiu doczesnym<sup>49</sup>. To wyraźne odniesienie do poglądów Spinozańskich połączył z socynianizmem. Stwierdził też, że słowo „Trójca” nie występuje w Piśmie Świętym. Tak więc na podstawie Biblii nie można dowieść, że w Bogu są trzy różne osoby. Jednakże gdy go o to zapytano, Johannes odparł, że jest gotów podpisać Formy Jedności<sup>50</sup> *in fundamentalibus*. W czerwcu 1667 roku po raz kolejny do konsystorza trafił donos o tym, że Johannes wspiera „kolegium”, w którym propaguje się poglądy socyniańskie. Wezwany do uzasadnienia swojego zachowania – zdenerwował się. Na tym etapie konsystorz, znużony sprawą, oddelegował ją do urzędu wyższej rangi, ale na jakiś czas władze przestały się nią interesować, ponieważ pilniejszą sprawą okazał się inny atak na reformowane wyznanie.

W roku 1664 młodszy brat, Adriaan, rozpoczął współpracę z redakcją *'t Nieuw Woorden-boek der Regten* [Nowy słownik prawa – przyp. tłum.]. Podobnie jak Meijer, Koerbagh pragnął stworzyć czysty język holenderski, niezawiera-

<sup>48</sup> Na temat życia braci zob. K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, dz. cyt., rozdz. 10, oraz artykuł W. van Bunge, w: A. Koerbagh, *A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*, ed. and trans. M. Wielema, Brill, Leiden 2011.

<sup>49</sup> K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, dz. cyt., s. 289.

<sup>50</sup> Są to trzy księgi (*Konfejsja belgijska, Kanony z Dordrecht oraz Katechizm heidelberski*) zawierające sformułowanie oficjalnej doktryny kalwińskiej, uznawanej przez wiele Kościołów reformowanych – przyp. tłum.

jący niejasnych słów obcego pochodzenia<sup>51</sup>. Używanie tych słów stwarza według niego pozory wiedzy, służące odróżnieniu się od przeciętnego człowieka. W anonimowym pamflecie z tego samego roku Koerbagh potępił duchowieństwo, nazywając księży „pachołkami Szatana”. Ogarnięci „nienawiścią i złymi namiętnościami”, mają oni wypowiadać wojnę prawdzie, usiłując zakryć ją przed oczyma laików<sup>52</sup>. Gdy tylko nadarzy się okazja, skazują na śmierć innowierców<sup>53</sup>. Jedynym sposobem na ochronę społeczeństwa przed duchowieństwem jest podporządkowanie Kościoła państwu.

W roku 1668 Adriaan opublikował drugi słownik, zatytułowany *Een Bloemhof van allerley lieflykheyd sonder verdriet, geplant door Vreedyck Waarmond ondersoeker der waarheyd* [Ogród wszelkiej słodyczy, zasadzony przez rzecznika królestwa pokoju, poszukiwacza prawdy – przyp. tłum.]. Kontynuował w nim swoją krucjatę przeciwko kastom zawodowym prawników i duchownych. W związku z tym zaproponował „dekonstrukcję” języka religii. Na przykład zauważył, że słowo „Biblia” pochodzi „od słowa w języku greckim, które oznacza książkę w ogóle”. Książkę tę można porównać do legendarnej *Powieści o lisie* czy też opowieści o Dylu Sowizdrzale. Teologowie nie mają racji, nazywając Biblię „świętą”. Kanon jej ksiąg został ustalony dekretem jednego zgromadzenia kościelnego, lecz jakiś inny synod równie dobrze może go zmienić. „W miejscach, w których to, co mówi Pismo Święte, jest zgodne z rozumem, jego pewność jest niezachwiana, a w miejscach, w których to, co mówi Pismo, zgodne z rozumem nie jest, nie ma z niego żadnego pożytku i bez skrupułów można je odrzucić” (*sub verbo*). Religia kalwińska bynajmniej nie jest czystą religią, ponieważ za mało przypomina religię opartą na mądrości, prawdzie i rozumie. Inaczej niż w przypadku wszystkich istniejących religii, aby utrwalić religię rozumową, „nie trzeba uciekać się do przemocy i siły miecza, ognia, szafotu i koła” (*sub verbo* „*gereformeerde religie*” [religia reformowana – przyp. tłum.]). „Rozum” zostaje *implicite* utożsamiony z filozofią Spinozy, wyłożoną w pismach wtedy jeszcze niepublikowanych. W haśle „metafizyka” Koerbagh zauważa, że nie istnieje nic prócz natury. Prawdziwą metafizyką jest fizyka, cuda są po prostu niemożliwe, a raj i niebo to jedynie fantazje ignoranta, nasze szczęście polega bowiem na poznaniu Boga w najwyższym stopniu.

Nie zważając na antyklerykalny wydźwięk dzieła, Koerbagh opublikował *Een Bloemhof* pod swoim prawdziwym nazwiskiem, a nie anonimowo, jak to roztropnie uczynił Spinoza. Dwudziestego trzeciego lutego 1668 roku, kilka dni po ukazaniu się tekstu, konsystorz podjął decyzję o przedstawieniu jego fragmentu władzom, a nazajutrz wszystkie egzemplarze książki zostały skon-

<sup>51</sup> G.H. Jongeneelen, *Adriaan Koerbagh, een voorloper van de verlichting*, „Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland” 1994, 5, s. 31.

<sup>52</sup> V. Waermont, *De Souverainiteyt Van Holland ende West-Vriesland. Klaer ende naecktelijck vertoont in een 't Samen-spraec tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw. Tot Refutatatie van den verresen Barnevelt*, Middelburg 1664, „Aenspraec aen den leser”, x3v.

<sup>53</sup> Tamże, x5r i s. 34.

fiskowane z księgarń. Konsystorz wezwał braci, ale stawiał się tylko Johannes. Zaprzeczył, jakoby brał udział w publikacji *Bloemhof*, i stwierdził, że obowiązkiem posiadania poglądów zgodnych z religią oficjalną to „papieski zabobon”, oznaczający odejście od „prawdziwego Słowa”. Adriaan schronił się w „wolnym miejscu” – Culemborgu. Do walizki zabrał rękopis innej książki, zatytułowanej *Een ligt schynende in Duystere Plaatsen, om te verligten de voornaamste saaken der Gods geleertheyd en Gods dienst* [Światło oświetlające miejsca ciemne w celu rozjaśnienia podstaw teologii i religii – przyp. tłum.]. Podobnie jak *Bloemhof* książka ta stanowi żarliwy manifest poglądów socyniańskich; drugi rozdział, zatytułowany *Van de Drie-eenheyd*, przedstawia „geometryczny dowód” tezy, że zgodne z ortodoksyjną wykładnią pojęcie Trójcy Świętej sprzeciwia się rozumowi, w trzecim rozdziale zaś twierdzi się, że Jezus był tylko istotą ludzką, a „Zbawicielem” możemy Go nazywać jedynie dlatego, że jako wybitny filozof uczy nas o naturze Boga. Co więcej, Bóg zostaje zdefiniowany jako „byt składający się z nieskończenie wielu własności, z których każda jest nieskończona w swoim rodzaju”<sup>54</sup>. Do Jego atrybutów należy zarówno myślenie, jak i rozciągłość. Oznacza to, że należy odrzucić doktrynę o stworzeniu, chyba że jest się gotowym zrobić z siebie głupca. Z pojęcia Boga za pomocą metody geometrycznej Koerbagh wyprowadza w rozdziale szesnastym tezę o niemożliwości cudów. Rozdział piąty *Een ligt* dotyczy moralności. Koerbagh ubolewa w nim nad nieistnieniem jasno określonej miary dobra i zła, tego, co słuszne, i tego, co niesłuszne. Twierdzi, że podburzani przez duchowieństwo obywatele stają się dla siebie nawzajem nieznośni. Duchowni ograniczają wolność działania, wprowadzając zbędne reguły dotyczące stylu fryzur, ubioru, przedstawień teatralnych, postów i życia seksualnego. Podobnie jak inni radykalni kartezjanie Koerbagh poddaje krytyce moralną doktrynę drugiej reformacji [*Nadere Reformatie* – przyp. tłum.]. „Dobre samo w sobie” jest jedynie oddawanie czci Bogu, a na tej podstawie można stwierdzić, że dobrem dla człowieka jest to, „co dobre dla niego i jego bliźnich”. Koerbagh – tak jak Spinoza – utożsamia dobro z użytecznością. W ostatnich rozdziałach *Een ligt* autor dostarcza alegorycznych interpretacji pojęć religijnych, takich jak „niebo”, „piekło”, „prorocтво”, „demony” i „duchy”.

Rękopis tej wywrotowej książki został przekazany do drukarni w Utrechcie, w której po pierwszych stu siedemdziesięciu sześciu stronach zrezygnowano z pracy nad książką. Gdy go zdemaskowano, Adriaan ukrył się w Lejdzie, ale został aresztowany i przewieziony do Amsterdamu. Na mocy dekretu przeciwko socynianom Adriaan został skazany 25 lipca 1668 roku na dziesięć lat przymusowych robót, a potem wygnanie. Mimo swojej nazwy wyrok ten oznaczał karę śmierci – i Adriaan umarł niewiele ponad rok po tym, gdy go skazano. Johanna wypuszczono na wolność, jego obrońca bowiem przekonująco argumentował, że „w tym kraju nikt nie zwraca uwagi na przekonania religijne in-

<sup>54</sup> A. Koerbagh, *A Light Shining in Dark Places...*, dz. cyt., s. 59.

nych, byleby nie drukowali książek i nie odprawiali nabożeństw”. Władze dały mu spokój, choć aż do śmierci w 1672 roku nadal pojawiał się na zebraniach socynian.

## Jelles

Jarig Jelles mógł być najstarszym z przyjaciół Spinozy. Po opuszczeniu Amsterdamu przez Spinozę nadal prowadził korespondencję z filozofem. W swoich listach poruszali oni zagadnienia teologiczne oraz związane z fizyką. W roku 1671 Spinoza zwrócił się w liście do Jellesa z prośbą o powstrzymanie publikacji holenderskiej wersji *Traktatu teologiczno-politycznego*. Według Spinozy mogłaby ona doprowadzić do tego, że książka stałaby się przedmiotem śledztwa. W roku 1672 filozof poprosił przyjaciela, by przysłał mu swoje „wyznanie wiary”, wydrukowane przez Rieuwertsza w 1684 roku<sup>55</sup>.

W przedmowie do *Opera posthuma* Jelles omawia *Etykę*, szczególnie uwagę poświęcając koncepcji Boga u Spinozy. Uznaje on charakterystyczną dla tej koncepcji tezę o jedności „Boga i natury”, a także o „nieuchronnej konieczności rzeczy”. Wyłożywszy idee Spinozy, zauważa, że teza o „powszechnym determinizmie” jest dla teologii istotna, „uświęcająca łaska Boża” stanowi bowiem „siłę naturalną”<sup>56</sup>. Jelles sprzeciwia się „powszechnemu wśród chrześcijan pogładowi”, zgodnie z którym wolna wola może odrzucić łaskę. Pojęcie woli mającej wolny wybór między „dobrem” a „złem” stoi w sprzeczności z „prawdziwym rozumem”.

Według Jellesa nie tylko Bóg chrześcijan jest tożsamy z Bogiem Spinozy, ale także moralność chrześcijańska jest zgodna z „zasadami”, jakich naucza filozof, służącymi osiągnięciu przez nas najwyższego dobra. Choć początkowo Jelles utożsamia „dobro” z „użytecznością”, twierdząc, że największy pożytek płynie z wiedzy o Bogu, to później dochodzi do wniosku, że „życie stosownie do wskazówek rozumu” polega na postępowaniu zgodnym z zasadami cnoty. Dlatego też „wszelkie pragnienia i działania, których przyczyną jesteśmy sami, o ile posiadamy ideę bóstwa”<sup>57</sup>, Spinoza słusznie nazywa religią. Jelles wyjaśnia, na czym polega zgodność filozofii Spinozy z chrześcijaństwem, cytując List do Rzymian 12, 1, w którym znajduje poparcie tezy, że chrześcijaństwo jest religią rozumną. Interpretację tę uzasadnia, nieustannie porównując twierdzenia Spinozy z fragmentami Biblii. Jednakże są to wszystkie informacje na temat gło-

<sup>55</sup> J. Jelles, *Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs*, Amsterdam 1684. Zob. *List XLVIII bis*, w: *Listy...*, dz. cyt., s. 229–230.

<sup>56</sup> J. Jelles, *Belydenisse...*, dz. cyt., s. 148–156. Zob. W. Klever, *Mannen rond Spinoza*, Verloren, Hilversum 1997, s. 37–140.

<sup>57</sup> B. Spinoza, *Etyka*, w: tegoż, *Traktaty*, dz. cyt., s. 610 – przyp. tłum.

szonej przez Jellesa koncepcji „rozumnego chrześcijaństwa”, jakie znajdujemy w przedmowie.

W drugim tekście, zatytułowanym *Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloof*, wzorem Spinozy w *Traktacie teologiczno-politycznym*, Jelles przedstawia swoje *credo minimum*<sup>58</sup>. Odwołuje się przy tym do tekstów biblijnych. Jednak to rozum, a nie objawienie, stanowi jego zdaniem podstawę chrześcijaństwa, bez rozumu bowiem byłibyśmy całkowicie niezdolni do zrozumienia Biblii. Co więcej, tylko rozum może nam dać „naukę” o Biblii, której rezultaty pozostają w pełnej zgodzie z prawdami, jakie odkrywamy na drodze naturalnej<sup>59</sup>. Teologia składa się z jasnych i wyraźnych idei, dlatego też możemy nazwać rozum „tłumaczem Pisma Świętego”. Członkowie kręgu Spinozjańskiego byli przekonani o dużym znaczeniu społecznym filozoficznej interpretacji Pisma. Uważali, że pozwoli ona przywrócić jedność chrześcijan oraz położyć kres niekończącemu się sporom między wyznaniem. Gdy posługujemy się rozumem, interpretujemy Biblię według jej ducha, a nie litery. Tylko wtedy, gdy duch nas prowadzi, zdobywamy wiedzę o Bogu wyrażalną w pojęciach. Dlatego Chrystus zachęca chrześcijan do podążania za „światłem wiedzy”, a nie prawem czy przykazaniami, jak według Starego Testamentu czynili Żydzi.

Dalej Jelles porusza temat Boga, Chrystusa, człowieka, grzechu i odkupienia. Wyznanie, które opisuje, charakteryzuje się wiarą w istnienie Boga będącego wiecznością i źródłem wszelkiego dobra, Boga, który zachowuje wszystkie rzeczy w istnieniu. Podobnie jak Meijer i Koerbagh Jelles odrzuca dogmat o Trójcy Świętej. Podkreśla jednak boskość Chrystusa, którego nazywa „wewnętrznym rozumem czy też intelektem Boga”, nieróżnym od Boga samego. Nie jest bowiem tak, że „istniejąc *formaliter* w sobie, w inny sposób Bóg istnieje *objective*, to znaczy tak, jak przedmioty, o których zwykle mówi się, że istnieją w intelekcie”<sup>60</sup>. Podsumowując swoje rozważania, Jelles stwierdza, że słowa „Bóg”, „Chrystus” i „Duch Święty” są różne, lecz oznaczają tę samą rzecz.

## Religia bez tajemnicy

Jelles dokonuje redukcji języka religii, odzierając go z wszelkiego rodzaju metafizycznych obciążeń. Na przykład Chrystusa nazywa Boskim Logosem, twierdząc, że ten „metaforyczny termin” denotuje po prostu intelekt Boga. Często używa takich sformułowań, jak: „oznacza jedynie” lub „nasz Zbawiciel wyraża się w sposób metaforyczny”. Duch to nie ludzki umysł, ale przede wszystkim

<sup>58</sup> J. Jelles, *Belydenisse...*, dz. cyt., s. 84–85.

<sup>59</sup> Tamże, s. 92–100.

<sup>60</sup> Tamże, s. 23, 21.

rozum boski. Boga poznajemy nie dzięki własnym zdolnościom, lecz za sprawą Boga samego. Na ludzkie szczęście składa się nasza miłość do Boga i naszych bliźnich. Grzech – to znaczy nasze pragnienia i emocje – zagradza nam drogę do szczęścia czy też, mówiąc językiem biblijnym, „wejdzie do Królestwa Bożego”. Pragnienia i emocje zakłócają poznanie Boga, stąd też Jelles nazywa Królestwem Bożym stan, w którym człowiek jest zdolny panować nad pragnieniami<sup>61</sup>. Zbawienie oznacza poznanie Boga, skutkiem tego poznania jest bowiem miłość do Niego. Dzięki tej wiedzy o Bogu, która nas oczyszcza, stajemy się odrodzeni w Duchu będącym wieczną Mądrością i Prawdą. W tym sensie w Synu Bożym, który sprawia, że „On jest w nas, a my w Nim”<sup>62</sup>, dokonuje się nasze zbawienie.

Chociaż „kręgi Spinozjańskie” mogą się od siebie różnić, wszyscy przyjaciele filozofa przyjmowali za rzecz oczywistą, że religia i teologia są – i powinny być – oparte na rozumie. Co więcej, filozofia stanowi jedyne narzędzie, za pomocą którego można w sposób jednoznaczny zinterpretować Biblię i dzięki któremu można będzie stworzyć Kościół, w jakim nie ma miejsca na wąśnie i spory między wiernymi. Uwalniając religię chrześcijańską od tajemnicy cudów oraz jej największej tajemnicy – Trójcy Świętej – uznali, że dokonali tym samym dzieła reformacji, choć w rzeczywistości radykalnie zerwali z jej tradycją.

*Przeł. Anna Tomaszewska*

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 34.

<sup>62</sup> Tamże, s. 58.